

VOLUNTAD DE LA NADA, RESENTIMIENTO, HIPNOSIS

“ACTIVO” Y “REACTIVO” EN *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL* DE NIETZSCHE*

MARCO BRUSOTTI
TECHNISCHE UNIVERSITÄT BERLIN

Resumen:

Este artículo se propone examinar la tentativa nietzscheana de aportar una explicación satisfactoria de la existencia, o más precisamente, del *poder* del ideal ascético y su “voluntad de la nada”. Se expone en él cómo Nietzsche toma distancia de la interpretación del “descanso en la nada” (caso especial de la voluntad de la nada) del asceta, como negación de la voluntad (Schopenhauer) o como expresión de resentimiento (Dühring). Nietzsche cree dar solución al problema interpretándolo como estado hipnótico. Se sugiere, finalmente, que el propósito general de los análisis de Nietzsche en *La genealogía de la moral* es sacar a luz el primado de la actividad, para así contrarrestar el “empequeñecimiento del hombre” y la misma voluntad de la nada.

Palabras clave: Nietzsche; Schopenhauer; ascetismo; resentimiento; voluntad de la nada.

Abstract:

This article examines Nietzsche's attempt to afford a satisfactory explanation of the existence, or rather, the *power* of the ascetic ideal and its will for Nothingness. The article shows how Nietzsche rejects the interpretation of the ascetic “repose in Nothingness” both as negation of the will (Schopenhauer) and as expression of resentment (Dühring). Nietzsche believes to have given a solution by interpreting such repose in Nothingness as an hypnotic state. Finally, it is suggested that the overall purpose of Nietzsche's *The Genealogy of Morals* is to counteract the “belittlement of man” and the will to nothingness itself.

Key words: Nietzsche; Schopenhauer; asceticism; resentment; will for Nothingness.

“¿Qué significan los ideales ascéticos?” El tercer tratado de la *Genealogía* enumera una serie de significaciones en parte opuestas. Ya en el primer aforismo recibe el lector una tal variedad de respuestas posibles, que la pregunta por una significación única parece ser ella misma cuestionable. Ello guarda consonancia con el principio del método genealógico de Nietzsche: “Sólo es definible aquello que no tiene historia” (KSA 5, 317; GM II, §13, 91). El segundo tratado elucida este principio en su aplicación a la institución de la pena. Elaborando una lista de toda una página de significaciones (destinos, finalida-

* El presente ensayo parte de una conferencia ofrecida el 6 de mayo de 1992 en el Seminario Internacional “Leggere Nietzsche: la *Genealogia della morale*” (Pisa, Scuola Normale Superiore). Una versión anterior apareció con el título “Ressentimento e Vontade de Nada” (versión portuguesa de E. Chaves), en: *Cadernos Nietzsche* 8 (2000) 3-34 (São Paulo). La presente traducción del alemán es de Germán Meléndez Acuña, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional.

des, funciones) de la pena (*ibid.*), Nietzsche parte el concepto, en apariencia unívocamente definible, en una heterogeneidad inabarcable por determinación unívoca alguna.

Así, la pregunta por la significación de esta institución prácticamente se disuelve. En lo que respecta al objeto del tercer tratado –los ideales ascéticos– el asunto no es, sin embargo, tan fácil. Nietzsche oscila entre el plural (“ideales ascéticos” como en el título) y el singular (“el ideal ascético”). A la postre, la tendencia unificadora parece prevalecer. Si uno aparta las formas inauténticas, exotéricas, queda entonces la significación propia, el “núcleo” que permanece idéntico, el núcleo esotérico del ideal ascético. El tratado discurre –como el aforismo introductorio¹– de la periferia hacia el centro, por así decir. Nietzsche abandona aquí lo evasivo del plural y pasa al singular.

Examina, en primer lugar, a los artistas. A la pregunta por lo que significan los ideales ascéticos, se obtiene en su caso la simple y conmovedora respuesta: “¡*absolutamente nada!* [...] ¡O tantas cosas distintas, que es lo mismo que absolutamente nada!” (KSA, 5, 344; GM III, §5, 118). En el caso mismo de los filósofos la respuesta resulta ser relativamente evasiva. Los filósofos mantienen un trato comparativamente laxo con tales ideales; se someten a ellos tan sólo aparentemente y, en los mejores casos, reorientan su función. Afirman de esta manera su propia forma de vivir junto con las condiciones que le son enteramente peculiares, y/o utilizan los ideales ascéticos simplemente como camuflaje y disfraz.

El capítulo once del tratado representa un corte: “Sólo ahora se ponen las cosas ‘serias’”. Nietzsche introduce la figura del sacerdote ascético y reformula inmediatamente el problema en el singular: “¿Qué significa el ideal ascético?” (*id.*, 361; GM III, §11, 135). También el resumen prospectivo en el primer aforismo cambia finalmente al singular. Aquí el paso al singular coincide con un cambio en la formulación de la pregunta. A la pregunta “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, la cual admite y exige una variedad de distintas respuestas, se la reduce finalmente a una segunda y más fundamental. Pues no se trata ya de “*qué*” signifiquen los ideales ascéticos, sino que se trata del hecho de “*que*” el ideal ascético haya significado algo en absoluto y, por cierto, tantas cosas.

¹ El tercer tratado de la *Genealogía* –dice el “Prólogo”– “va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él” (KSA 5, 256; GM, “Prólogo”, §8, 26). En realidad, Nietzsche antepuso el aforismo al tratado ya escrito; en el manuscrito para imprenta comenzaba con el actual aparte 2 (cf. KSA 14, 380). Más que el tratado comentar el primer aforismo, sucede más bien que el aforismo resume con posterioridad el tratado. – Algunos intérpretes relacionan el pronunciamiento del “Prólogo” no a §1, sino al epígrafe, un verso de *Así habló Zaratustra*. (Para una crítica de esta presunción, cf. WILCOX 1998, 448–462.) Para lo que sigue, la cuestión relativa a lo que pueda referirse el “Prólogo” no tiene, sin embargo, importancia. (Para las referencias bibliográficas y las abreviaturas de las obras de Nietzsche, véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.)

¿Por qué ha significado el ideal ascético tanto para el hombre? Esto es algo que evidentemente admite una elucidación más clara y fundamental que la pregunta inicial. Basta con la remisión a “la realidad fundamental de la voluntad humana”. “Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre, se expresa la realidad fundamental de la naturaleza humana, su *horror vacui* (horror al vacío): esa voluntad *necesita una meta* –y prefiere querer *la nada* a *no querer*.” (id., 339; GM III, §1, 114). El final del tratado confirma este principio después de que Nietzsche ha descrito impresionantemente el dominio universal del ideal ascético: “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*...” (id., 412; GM III, §28, 186).² La remisión al *horror vacui* de la voluntad humana y a este vacío mismos explica aquí no simplemente que el ideal ascético haya significado tantas cosas sino, responde *ipso facto* a la pregunta respecto de *qué* es lo que ha significado en absoluto este ideal. “Pues justamente *esto* es lo que significa el ideal ascético: que algo *faltaba*” (ibid., 411; ibid., 185). Faltaba una voluntad distinta, opuesta, “la voluntad de hombre y de tierra” (ibid.; id., 184-5), y “un *contraideal* –hasta *Zarathustra*”. (KSA 6, 353; EH, “La genealogía de la moral”, 110).

En lo que sigue se ha de aclarar lo que Nietzsche entiende bajo aquella aparentemente paradójica “realidad fundamental de la voluntad humana”, y cómo se propone él explicar el predominio del ideal ascético con su ayuda. Pero, en un primer paso, ha de responderse inmediatamente a la pregunta de por qué la multiplicidad de significados de los ideales ascéticos tiene que ceder a la unidad del ideal ascético.

Aproximadamente un año después de la *Genealogía*, *Ecce homo* resume de nuevo la tesis fundamental del tercer tratado. En esta retrospectiva, la multiplicidad de ideales ascéticos apenas laxamente vinculados sale completamente del panorama. Se habla tan sólo de *un* ideal ascético.³ ¿Por qué esta asimetría entre una institución como la de la pena y el caso de los ideales ascéticos o, respectivamente, del ideal ascético? Los “ideales ascéticos” remiten a una multiplicidad de sujetos. *El* ideal ascético en singular es, por el contrario, el ideal del sacerdote ascético. Es, como éste, un fenómeno universal.⁴ Sin embargo, en

² Según W. Stegmaier, esta oración conclusiva no “ha podido ser nunca correctamente interpretada” (STEGMAIER 1994, 207). La presente contribución intenta una interpretación concluyente de esta “realidad fundamental de la voluntad” –pese a su aparente carácter paradójico.

³ “El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme *poder* del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*. Respuesta: *no* porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino *faute de mieux* [a falta de algo mejor], –porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. ‘Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a *no querer*’ [...] Sobre todo faltaba un *contraideal* –hasta *Zarathustra*.” (KSA 6, 353; EH, “La genealogía de la moral”, 110)

⁴ Cf. GM III, §11.

rigor, el ideal ascético sobrevive también al sacerdote. La modernidad margina gradualmente los fenómenos religiosos, de forma que el sacerdote se convierte pronto en una figura ya rebasada y la crítica de Nietzsche apunta, ante todo, a las formas de vida dominantes de su tiempo. Se propone probar que, pese a todas las apariencias, el poder del ideal ascético se halla aún inquebrantado.

En el tratado, la pregunta por el significado del ideal ascético adopta una última y sorpresiva formulación, que el aforismo introductorio aún calla. Primero, Nietzsche formula la pregunta conductora en forma algo distinta. La “pregunta por el significado” del ideal ascético tiene “un último y más terrible aspecto”: “¿Qué significa justamente el *poder* de ese ideal, lo *monstruoso* de su poder?” (KSA 5, 395; GM III, §23, 169).⁵ ¿Por qué razones “no se le ha opuesto más bien resistencia”? Y ¿por qué ha hecho falta un ideal alternativo, una “voluntad contraria” (*ibid.*)? A continuación, Nietzsche desecha un posible contrargumento: la época ve en la ciencia el poder que ha traspuesto para siempre a la metafísica y la religión. No obstante, según Nietzsche, el poder del ideal ascético se encuentra aún intacto. La ciencia en su conjunto carece de un ideal; y los últimos idealistas, la pequeña élite científica de autodenominados espíritus libres, son aún obedientes al viejo ideal ascético. En ellos pervive no un simple “resto”, sino el “núcleo del ideal ascético despojado de todo aparejo exterior” (*id.*, 409; GM III, §27, 183): la creencia en un valor absoluto de la verdad, la voluntad incondicionada de verdad. Quien despoja al ideal ascético de sus formas exteriores, descascara, por así decirlo, su núcleo, su significado más propio. Nietzsche o, más exactamente, “la veracidad cristiana” misma plantea por último “la pregunta ‘¿qué significa toda voluntad de verdad?’” (*id.*, 410; 184). En esta forma se planteará la pregunta por el significado del ideal ascético “a los dos próximos siglos de Europa”. Quien pregunta por el significado de la voluntad de verdad, pregunta en el fondo qué significa el núcleo todavía eficiente del ideal ascético. Pregunta, en el fondo, si también la voluntad de verdad es una voluntad de la nada.

Sea aquí este último giro de la pregunta por el significado del ideal ascético tan sólo ocasión para una observación.⁶ Si se piensa la historia occidental como historia del *único* ideal ascético y su posible ocaso futuro, ella se convierte entonces en una narración plena de sentido. El ideal ascético es el hilo conductor que discurre a través de la historia de la metafísica y de la moral cristiana, pese a todas las discontinuidades resaltadas por Nietzsche. La suposición de un

⁵ Así formula también *Ecce homo* la pregunta directriz del tercer tratado. Quien responde a la pregunta por *qué* es lo que significa el monstruoso poder del ideal ascético, explica *ipso facto* el hecho de *que* el ideal ascético haya significado tanto.

⁶ Al “hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí” (KSA 5, 410; GM III, §27, 184) le dedico una detenida consideración en BRUSOTTI 1992.

ideal ascético le permite al filósofo narrar la historia bimilenaria de la moral cristiana como una historia unitaria que llega a su cumbre en la oposición histórico-universal entre aquel ideal y un “contraideal”, el propio de Nietzsche.

Esta es seguramente la razón por la cual persevera en aquella problemática suposición. No es ciertamente la única. Hay al menos otra razón determinante. Los ideales ascéticos en plural no pueden menos que, como instituciones, adquirir todo tipo de funciones y significados: p. ej., los artistas o los filósofos pueden apropiarse y reinterpretar aquellos ideales, pueden darles un nuevo sentido. El método de enumerar y de distinguir la infinita variedad de funciones y significados de una institución está fundado en la doctrina de la voluntad de poder. Pues bien, esta doctrina invita a la vez a una investigación filosófica. Sobre el trasfondo de dicha doctrina se plantea la pregunta de si *al* ideal ascético le corresponde un determinado tipo (o familia de tipos), una determinada forma, de voluntad de poder. Esta forma de voluntad de poder es la forma de la voluntad de la nada.

¿Se limita Nietzsche, no obstante, a reunir bajo esta expresión una variedad de formas heterogéneas más o menos emparentadas entre sí? O ¿designa “voluntad de la nada” una forma única y claramente determinada de voluntad de poder? O ¿cuál es entonces la característica específica de la voluntad de la nada? Pues aquel *horror vacui*, el hecho de que el hombre tenga necesariamente que querer algo, es el hecho fundamental de la voluntad humana en general. ¿Se tiene a través de este *horror vacui* una explicación suficiente del ideal ascético? ¿No procede éste, más bien, del resentimiento? ¿No es una criatura del resentimiento? El primer tratado así lo sugiere.⁷ ¿En qué relación se encuentran el *horror vacui*, que subyace también a la voluntad de la nada, y el resentimiento?

El problema es básico para la interpretación de la *Genealogía*. Involucra a la central distinción entre ‘activo’ y ‘reactivo’. El resentimiento es el fenómeno reactivo *par excellence*, mientras que el *horror vacui* de la voluntad es esencialmente de naturaleza distinta. Uno de los propósitos fundamentales de la *Genealogía* radica en sacar a luz el primado general de la actividad. El hombre (o, con mayor generalidad, el animal) tiende “instintivamente a conseguir un

⁷ El primer tratado toca el ideal ascético más bien de pasada. (La expresión aparece aquí apenas una sola vez). Pero en él se describe el desarrollo de la “moral de los esclavos”. Ésta tiene su origen, no en los esclavos, sino en la casta sacerdotal. A causa de su forma de vida apartada de la acción, los sacerdotes se caracterizan por una especie de impotencia ‘fisiológica’ (cf. GM I, §6). Su voluntad de poder obstruida e impotente se convierte en aversión (*Widerwillen*): De su impotencia surge un resentimiento sin igual (cf. GM I, §7). Cuando este resentimiento se vuelve creativo y crea valores, surge la “moral de los esclavos” (cf. GM I, §10). La moral de los esclavos es, pues, un instrumento de esta voluntad de poder impotente y cargada de resentimiento, es un medio de dominio. El tercer tratado caracteriza al ideal ascético como tal medio.

optimum de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder” (*id.*, 350; GM III, §7, 124). La necesidad básica de descarga de fuerza se muestra, con la mayor nitidez, en el tipo de hombre fuerte, activo. Tiene que actuar, tiene que estar activo, desahogar su fuerza.⁸ Pero no sólo en él encuentra Nietzsche aquella necesidad. El *horror vacui* es la realidad fundamental de la voluntad humana en general, también de la voluntad de la nada; y este *horror vacui* es esencialmente idéntico a la necesidad de descarga de fuerza. Si incluso tras de la voluntad de la nada se halla la necesidad de la acción, entonces surge la pregunta de lo que por último significa la oposición ‘activo’ y ‘reactivo’. ¿No es entonces todo activo?

De hecho, no hay en Nietzsche fuerzas reactivas. La expresión “fuerza reactiva” no aparece en la *Genealogía*. Deleuze se la inventó: malinterpreta la oposición ‘activo’-‘reactivo’ como oposición entre *fuerzas* activas y reactivas.⁹ La idea de una “fuerza reactiva”, de una reactividad como cualidad interna de ciertas fuerzas, es sin embargo ajena al pensamiento de Nietzsche. Según Nietzsche, la fuerza es, en cuanto voluntad de poder, originalmente activa.¹⁰ Por ello, en la *Genealogía* se habla tan sólo de “instintos de reacción y de resentimiento”, de “afectos reactivos”, de “sentimiento reactivo”, de “pathos reactivo” o de “hombre reactivo”. No se retrotraen los fenómenos reactivos a determinadas fuerzas reactivas. El resentimiento es un fenómeno complejo fundado en una compleja relación de fuerzas.

En un trabajo anterior he dado una explicación detallada del mismo en este sentido.¹¹ Esta tentativa de interpretar la oposición ‘activo’ y ‘reactivo’ prescindiendo del concepto de fuerza reactiva, ajeno a Nietzsche, debe ahora ser reanudada y complementada por un análisis específico de la voluntad de la nada.

Que el lenguaje del concepto de fuerza y el par de opuestos ‘activo’ y ‘reactivo’ hagan realmente justicia al comportamiento humano, es más que cuestionable.¹² Con todo, Nietzsche formuló en este lenguaje complejas distin-

⁸ Cf. GM I, §13. La idea de que el hombre fuerte *tiene que* desahogar su fuerza, no es una idea que Nietzsche acoja por primera vez en *La genealogía de la moral*. Algunos textos de la época de *Aurora* son especialmente significativos. He llamado la atención sobre estas reflexiones en torno a “lo malvado de la fortaleza” inspiradas por J. J. Baumann y sobre su significación para la *Genealogía*, en BRUSOTTI 1997, §1.3.2 “Die zwei Arten des Bösen” (“Las dos formas de lo malvado”), 71ss.

⁹ DELEUZE 2000, 45ss y *passim*.

¹⁰ Sobre las reservas de Nietzsche con respecto al concepto de fuerza, cf. sin embargo 91-2, *infra*.

¹¹ BRUSOTTI 1992, 82ss, 108ss.

¹² Paul Ricoeur ha mostrado convincentemente que en el psicoanálisis de Freud ‘energética’ y ‘hermenéutica’ entran en una relación problemática (RICOEUR, 1987). ‘Energética’ e interpretación

ciones y articuló por medio de estas imágenes un entramado conceptual rico en matices. El intérprete debe, en consecuencia, seguir su rastro. Ciertamente, Nietzsche apela asimismo a propuestas de explicación fisiológica ha tiempo rebasadas y problemáticas en sí mismas. Sería, no obstante, un error querer concluir de aquí que al lector de hoy le sea permisible hacer abstracción de estos aspectos. Por el contrario, sólo un análisis filosófico que los tome en consideración puede sacar a luz el muy diferenciado esquema conceptual del tercer tratado.

Para ello son necesarios los siguientes pasos: 1) En primer término, se ha de dilucidar la "realidad fundamental de la voluntad" sobre el trasfondo de la concepción dinámica de Nietzsche. 2) Se plantea luego la pregunta por la naturaleza específica de la voluntad de la nada. 3) Un lugar especial en la fenomenología de la voluntad de la nada le corresponde al "descanso en la nada", es decir, a aquel estado de trance del asceta que Schopenhauer interpretara como autonegación de la voluntad y en el que Eugen Dühring detectara, por el contrario, el resentimiento. Nietzsche mismo destaca una y otra vez el resentimiento del sacerdote ascético; pero justamente al "descanso en la nada" intenta darle una interpretación alternativa: ni como *noluntas* (aversión), ni como resentimiento. Soluciona el problema interpretándolo como estado hipnótico, apoyándose para ello en las investigaciones de Braid. Sin embargo, el descanso en la nada, es apenas un caso especial en la fenomenología de la voluntad de la nada. ¿Cómo se relacionan entre sí, por lo demás, la voluntad de la nada y el resentimiento? Nietzsche quiere dar prueba de la realidad fundamental de la voluntad atendiendo a la "reorientación hacia atrás del resentimiento". La indagación muestra cómo se relacionan aquí el *horror vacui* de la voluntad y el momento de lo reactivo. La prospección con la que se concluye apunta hacia el contexto y hacia el propósito general de los análisis de Nietzsche: la genealogía debe sacar a luz el primado de la actividad y contrarrestar por este conducto la tendencia al autoempequeñecimiento del hombre, y así también contrarrestar la voluntad de la nada y su ideal ascético.

se hallan, sin embargo, mucho más entrelazadas en el concepto nietzscheano de voluntad de poder que en la metapsicología de Freud. No se pueden entonces simplemente extrapolar los resultados de Ricoeur a Nietzsche. Incluso quien tenga presente el carácter interpretativo de la voluntad de poder, tiene no obstante que plantearse la pregunta formulada en el texto de si el comportamiento humano puede ser adecuadamente articulado en el lenguaje metafórico del concepto de fuerza y de la pareja de opuestos 'activo' y 'reactivo'. —En un libro recientemente publicado, Jean Starobinski investiga la historia de los conceptos de acción y reacción, en particular, la historia exitosa del último de los dos al convertirse, de un infrecuente término técnico, en una expresión omnipresente. Investiga asimismo las diversas transposiciones de esta pareja conceptual a la literatura y a campos del saber entre sí lejanos. Cf. STAROBINSKI 1999, *passim*, y sobre Nietzsche, cf. esp. 336ss.

1. La “realidad fundamental de la voluntad humana”

Gracias al ideal ascético, el hombre “ahora podía *querer* algo, por el momento era indiferente lo que quisiera, por qué lo quisiera y con qué lo quisiera: *la voluntad misma estaba salvada*.” (*id.*, 412; GM III, §28, 185). Y con ella el hombre. El ideal ascético “[f]ue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético ha sido, en todos los aspectos, el *faute de mieux* [mal menor] *par excellence* habido hasta el momento” (*id.*, 411; *ibid.*). En este sentido, la voluntad de la nada fue igualmente un *faute de mieux*, a falta de una voluntad mejor. También la voluntad de la nada “es, y no deja de ser, una *voluntad*” (*id.*, 412; 186)¹³. Lo esencial es el querer en absoluto. La correspondiente finalidad es asunto secundario. Querer la nada es, después de todo, querer algo. La nada es, en este sentido, el último y postrer algo y, como tal, el *faute de mieux par excellence*. “[E]l inmenso vacío parecía colmado” (*id.*, 411; 185) por la nada. Lo esencial es la dinámica interna de la voluntad. En comparación, racionalidad, finalidades y medios son, si no indiferentes, cuando menos, secundarios. La multiplicidad de significados de los ideales ascéticos parece remitir en último término a la indiferencia original de cualquier significado individual.

Se advierte la connotación antiteológica de esta concepción dinámica de la fuerza. Lo esencial es descargar de alguna manera la fuerza; el correspondiente estímulo desencadenante es prácticamente indiferente.¹⁴ La voluntad de la nada remite en último término a la misma dinámica, y a una necesidad similar a la del fenómeno de la ‘mala conciencia’ animal (de la crueldad vuelta hacia atrás), del sentimiento de culpa “por así decirlo en estado bruto” (*id.*, 389; GM III, §20, 163).¹⁵ En ambos casos, el hombre padece la obstrucción de la descarga de fuerza. Le siguen como consecuencia dos extrañas reversiones análogas. La crueldad revierte hacia adentro. La voluntad revierte hacia la nada. La crueldad no tiene ninguna otra posibilidad de descarga. La voluntad no tiene ningún otro objeto. La crueldad tiene que descargarse de cualquier manera: a falta de algo mejor tiene que descargarse hacia adentro, contra el sujeto mismo. La voluntad tiene necesariamente que querer algo; a falta de algo mejor tiene que querer la nada. No se trata del mismo fenómeno, pero sí de la misma figura de pensamiento: Nietzsche piensa también el padecimiento del sinsentido

¹³ Puede, por tanto, dejarse en un primer momento de lado la pregunta por lo que Nietzsche entiende por ‘la nada’. Cf. 93-4, *infra*.

¹⁴ Sobre el concepto de descarga (*Auslösung*) cf. esp. MITTASCH 1952, *passim*, pero particularmente 110ss, 138ss, 150ss; MÜLLER-LAUTER 1978, esp. 210s, también hallado en: MÜLLER-LAUTER 1999, 97-140, esp. 120s; ABEL 1984, 43ss; BRUSOTTI 1992, esp. 83ss.

¹⁵ Sobre la mala conciencia, cf. 102, *infra*.

según el modelo dinámico de la obstrucción de la descarga de fuerza.

El padecimiento principal del hombre consistía en que a la voluntad le faltaba una meta: “sufría del problema de su sentido” (*id.*, 411; GM III, §28, 185). Comparado con este padecimiento del sinsentido, todo otro padecimiento es asunto secundario. El hombre requiere de un sentido para poder querer en absoluto; y el ideal ascético pone fin al sufrimiento por el sinsentido. El hombre requiere asimismo de un sentido para afirmar el sufrimiento en general; y aquel ideal suprime el sufrimiento carente de sentido. “Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo” (*id.*, 304; GM II, §7, 78).¹⁶ El sufrimiento llega a ser realmente cuestionable e insoportable apenas cuando es carente de sentido. El ideal ascético le da un sentido a cada sufrimiento; y cuando ya hay algún sentido, puede el hombre incluso querer y buscar el sufrimiento. De esta forma, el ideal ascético se sobrepone a las dos formas del sufrimiento intolerable por antonomasia – el sufrimiento por el sinsentido y la “falta de sentido del sufrimiento” (*id.*, 411; GM III, §28, 185). El hombre “[s]ufría también por otras causas, en lo principal era un animal *enfermizo*” (*ibid.*), y el ideal ascético era además todo un sistema de medios para combatir el sufrimiento. Ciertamente, según Nietzsche, esta “medicación a base de meros afectos” (*id.*, 375; GM II, §16, 149) hizo al “animal” enfermo, al hombre, aún más enfermo. El ideal ascético multiplicó y profundizó el sufrimiento. Pero estas consecuencias nocivas se convirtieron, por así decir, en asunto secundario. Lo principal era que el ideal ascético pusiera fin a aquellas dos formas principales de sufrimiento; “la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida” (*id.*, 411; GM III, §28, 185).

El sufrimiento fisiológico que tiene lugar cuando la fuerza no puede descargarse hacia fuera, constituye el modelo, no exento de problemas, según el cual Nietzsche piensa el padecimiento del sinsentido. No utiliza, sin embargo, el concepto de fuerza sin reservas. En conceptos teóricos como “fuerza” y “voluntad” obra aquella “seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un ‘sujeto’”. “Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar” (*id.*,

¹⁶ El segundo tratado de la *Genealogía* distingue dos formas fundamentales de darle un sentido al sufrimiento (cf. GM II, §7). Una de estas formas –una alternativa al ideal ascético, después de todo– es “la lógica prehistórica del sentimiento” que, valga decir, perdura después de la prehistoria, aunque solamente en formas sublimadas, encubiertas. Para la crueldad el sufrimiento es una “fiesta”. En la crueldad tienen su fundamento aquellas tempranas teodiceas que justifican el sufrimiento como fuente de alegría para espectadores crueles. Los dioses homéricos pertenecen aún a este tipo de espectadores crueles. El tercer tratado enfatiza el predominio del ideal ascético. No se detiene en esta forma alternativa de dotación de sentido, ni siquiera al final.

279; GM I, §13, 51). La fuerza no puede dejar de ser fuerza, esto es, dejar de ser activa; “fuerza” no es, en efecto, sino un nombre para este ser activo; “el hacer es todo” (*ibid.*; *id.*, 52). En el primer tratado, Nietzsche exhibe esta identidad entre fuerza y actividad primordialmente en el hombre activo y fuerte. En los tratados segundo y tercero aplica este principio respectivamente a aquello que llama crueldad (o también instinto o instintos de la libertad) o voluntad. Exhiben no sólo una análoga necesidad dinámica. Nietzsche quiere dar a entender lo mismo en ambos casos: son formas de aquella ‘fuerza’ activa, que “en mi vocabulario” (*id.*, 326; GM II, §18, 99) se denomina voluntad de poder.¹⁷

Sobre todo en el tercer tratado, Nietzsche utiliza también, con extrema despreocupación, el concepto de voluntad que él tan duramente critica en otros lugares. ¿Recae él aquí en aquella ingenua teleología que parecía rebasada en el primer tratado? ¿Recae en la concepción metafísica según la cual la voluntad (consciente), la cual no existe para Nietzsche, requeriría necesariamente de una *causa finalis*? Las apariencias engañan. Nietzsche simplemente adapta su forma de expresarse a la de aquel filósofo con el que en el fondo se debate. Formula la realidad fundamental de la voluntad de forma tal que su intención antischopenhaueriana salga a relucir con la mayor nitidez.

La voluntad de vivir de Schopenhauer es una aspiración ciega, insaciable, carente de meta. También esta voluntad tiene que seguir queriendo en virtud de su dinámica interna. Pero la oposición entre voluntad y conocimiento (intuitivo) abre en el caso del hombre la posibilidad de una negación de la voluntad. Sólo en este acto de autonegación se hace inmediatamente perceptible la libertad de la cosa en sí en el mundo de la representación causalmente determinado por entero. La voluntad carece de libertad en cada una de las acciones individuales, pero puede ser suprimida en su totalidad por medio del conocimiento.¹⁸ El entendimiento le da a la voluntad los motivos que la determinan forzosamente. El conocimiento intuitivo puede, por su parte, darle quietivos: intelecciones intuitivas referentes a la naturaleza engañosa del mundo como representación que producen la ruptura del *principium individuationis* [principio de individuación]. En el santo, tales quietivos llevan a la *noluntas*, esto es, a la “nada”.

A esto Nietzsche le opone la tesis fundamental según la cual “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*” (*id.*, 412; GM III, §28, 186). Una traducción de esta crítica a terminología schopenhaueriana podría rezar algo así: “La voluntad sólo conoce motivos, no conoce quietivos. La ‘nada’ misma es un

¹⁷ Con respecto a la voluntad de la nada como voluntad de poder, cf. el capítulo “Nihilismus als Wille zum Nichts” en: MÜLLER-LAUTER 1961, 66-80, esp. 74ss.

¹⁸ Cf. esp. SCHOPENHAUER 1985, II, §70, 207-12. Sobre la crítica de Schopenhauer al concepto de libertad en Kant y la crítica de Nietzsche a aquél, cf. MÜLLER-LAUTER 1988; cf. la versión ampliada, publicada con el título “Freiheit und Wille bei Nietzsche” en: MÜLLER-LAUTER 1999a, 25-129.

motivo, aunque apenas *faute de mieux*; primero se convierte la 'nada' en motivo para la voluntad antes que llegar ésta a ser anulada en una *noluntas*". Esta traducción de la tesis principal de Nietzsche es ciertamente inadecuada en algunos aspectos. Sigue presa del concepto schopenhaueriano de motivo. La voluntad de poder de Nietzsche no conoce en el fondo ni motivos ni quietivos. Nietzsche es un agudo crítico del concepto de motivo y de voluntad consciente. Pero la crítica implícita a Schopenhauer en el tercer tratado quiere, antes que nada, desechar la idea de quietivo, esencial para el ascetismo. La voluntad de la nada sigue siendo una forma de voluntad —la forma *faute de mieux*. Dentro de una concepción que interprete a la voluntad desde un punto de vista enteramente dinámico, la negación de la voluntad de Schopenhauer resulta ya impen-sable.

2. La voluntad de la nada

Lo que Nietzsche entiende por aquella realidad fundamental de la voluntad humana, quizá sólo pueda ser esclarecido sobre el trasfondo de su concepción dinámica y mediante la oposición a Schopenhauer. Pero ¿cuál es la naturaleza específica de la voluntad de la nada? Y ¿qué entiende Nietzsche por "la nada"?

El final del tratado llama "voluntad de la nada" a "una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida" (*id.*, 412; GM III, §28, 186). En aquel sacerdote ascético que suscita la pregunta por el significado del ideal ascético en toda su seriedad, la voluntad de la nada adopta la siguiente forma: "el sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo" (*id.*, 366; GM III, §13, 140). La forma más noble de este ser-de-otro-modo, al cual en el fondo pertenece también la muerte, es el "descanso en la nada", la ausencia de sensibilidad y de sufrimiento del santo (o simplemente del epicúreo). "[A]lejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su 'opuesto', de ser-otro, budismo y similares" son una y la misma cosa (*id.*, 331; GM II, §21, 105). En la medida en que "Dios" denota el "opuesto" de la existencia, "Dios" y "Nada" son sinónimos; "la aspiración a una *unio mystica* [unión mística] con Dios es la aspiración del budista a la Nada, al Nirvana —¡y nada más!" (*id.*, 266; GM I, §6, 38). "Según esta misma lógica del sentimiento, la nada es llamada, en todas las religiones pesimistas, *Dios*." (*id.*, 382; GM III, §17, 155) El así llamado ser verdadero, el mundo verdadero de la doctrina de los dos mundos, es en realidad la nada. La *Genealogía* interpreta la más profunda naturaleza del cristianismo, hinduismo (Vedanta), budismo y ascetismo en general (incluida la filosofía de Epicuro) como voluntad de la nada.

La tesis según la cual la nada sería la meta general de todas las religiones ascéticas, está asociada, como se sabe, a Schopenhauer. A "la nada" Scho-

penhauer la ve cernerse “como la última meta detrás de toda virtud y santidad”. Las historias hinduístas de “reabsorción en el *Brahm*, o el *Nirvana* de los budistas”, así como las respectivas historias del cristianismo, son solamente “mitos y palabras carentes de sentido” en comparación con la sencilla expresión “nada”.¹⁹ La doctrina de la afirmación y negación de la voluntad, la verdad de que la voluntad se niega a sí misma una vez alcanza el autoconocimiento, es el “núcleo del cristianismo”; sólo ha de despojársela de su “forma y envoltura” ‘optimistas’.²⁰ Nietzsche caracteriza a ‘la nada’ con una generalidad semejante a la de Schopenhauer. (La distinción entre Nada relativa y Nada absoluta – entre *nihil privativum* y *nihil negativum*– no juega en Nietzsche, dicho sea de paso, papel alguno.) También la *Genealogía* reduce lo positivo de las religiones a lo negativo –al deseo de liberación del sufrimiento. En el anhelo ascético de ausencia de sufrimiento y sensibilidad, Nietzsche constata una voluntad idealizada de nada. En la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, la nada (y la liberación del sufrimiento) es, a la postre, simple y llanamente la negación de la voluntad. Todo lo que es, es voluntad. La negación de la voluntad es la negación del ser. La nada y el no querer son lo mismo. La voluntad de nada es el concepto que Nietzsche opone al no querer schopenhaueriano. La nada (el ser-de-otro-modo) es una meta posible de la voluntad, no su (auto-)negación. Nietzsche disocia ausencia de sufrimiento y negación de la voluntad. La ausencia de sufrimiento es una posibilidad realmente dada. La negación de la voluntad de Schopenhauer es, por el contrario, una malinterpretación.

Schopenhauer ve en la santidad y en la abnegación una “contradicción del fenómeno consigo mismo”.²¹ En un comienzo Nietzsche parece adherirse a esta interpretación del ascetismo, aunque a su propia manera. De hecho, reemplaza la “autocontradicción del fenómeno” por otra, a saber, por una que constituye en realidad el contrario de la idea schopenhaueriana de una autoextinción de la voluntad. “Pues una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; [...] Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento [...]”

¹⁹ Cf. SCHOPENHAUER 1985, II, §71, 215.

²⁰ *Id.*, §70. Nietzsche utiliza la misma expresión (*Kern*) cuando caracteriza a la voluntad de verdad como el “núcleo” del ideal ascético (GM III, §27; cf. al respecto 86, *supra*). Se trata probablemente de una reminiscencia; todavía en 1876 había buscado, en forma semejante a Schopenhauer, el “núcleo del cristianismo sin ninguna cáscara y mitología” (cf. KSA 8, 323, 18[34]; cf. al respecto BRUSOTTI 1997, *passim* y esp. 6n16).

²¹ SCHOPENHAUER 1985, II, §55, 109.

(*id.*, 363; GM III, §11, 137). Nietzsche reinterpreta la “autocontradicción” del asceta en su propia conceptualidad hasta que la paradoja aparente se disuelve. A la idea de una fuerza que intenta destruirse a sí misma, no le corresponde realidad alguna. Nietzsche distingue –de acuerdo con lo corriente en la psiquiatría positivista– entre un tipo de observación psicológica y superficial, y un tipo de observación fisiológica y profunda. Desde el punto de vista fisiológico, aquella idea es apenas una ilusión, es especialmente carente de sentido. “Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, ‘vida *contra* vida’ es, [...] considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido” (*id.*, 365; GM III, §13, 139).

Desde un punto de vista fisiológico, la presunta autocontradicción se revela como escisión interna de una vida ‘que degenera’, en la que, a saber, “los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos”, combaten contra una irremediable “paralización y extenuación fisiológica parciales” (*id.*, 366; 140). Aplican el ideal ascético contra la “depresión, pesadez y fatiga” que surgen de aquella paralización (*id.*, 390; GM III, §20, 164); “*el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*” (*id.*, 366; GM III, §13, 139-40). Ante este “hecho” fisiológico, la idea de una autocontradicción de “vida *contra* vida” presente en el asceta prueba ser tan sólo “un malentendido psicológico”. “[O]curre, por tanto, lo contrario de lo que piensan los adoradores de este ideal –en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es un estratagema en la *conservación* de la vida” (*id.*, 366; 140). Esta “lucha fisiológica del hombre con la muerte”, “la *condición enfermiza* del tipo hombre habido hasta ahora”, es la “gran realidad” que se expresa en el poder del ideal ascético.²² “[L]a lucha fisiológica del hombre con la muerte” es “más exactamente” una lucha “con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del ‘final’” (*ibid.*). Los impulsos vitales se sirven del ideal ascético para poner freno al deseo del final. La voluntad de ser-de-otro-modo encarnada en el ideal ascético, en último término una volun-

²² Después de que Nietzsche reformula su problema en la forma del singular (“¿qué significa el ideal ascético?”), explica que la pregunta “¿qué significa toda seriedad?” sería una “pregunta más radical aún” (KSA 5, 361; GM III, §11, 135). Esta jerarquía puede que sorprenda, ya que el tercer tratado está consagrado a la pregunta ‘menos radical’ por la significación del ideal ascético, o respectivamente, de los ideales ascéticos. Pero la seriedad es para Nietzsche un signo todavía más inequívoco de la obstrucción fisiológica a la que remite también el ideal ascético. La seriedad es el “inequívoco indicio de un metabolismo más trabajoso, de una vida que lucha, que trabaja con más dificultad” (*ibid.*, 403; GM III, §25, 177). El ideal ascético es asimismo un indicio semejante. Las dos preguntas reciben finalmente la misma respuesta, pues el significado de los dos fenómenos es el mismo. ¿Es entonces aquella “gran realidad” – “la *condición enfermiza* del tipo hombre habido hasta ahora” (*ibid.*, 366; GM III, §13, 140) – el significado del ideal ascético? Al final del tratado, Nietzsche reitera una vez más que el hombre “en lo principal era un animal *enfermizo*” (*id.*, 411; GM III, §28, 185). Nietzsche ve el significado esencial del ideal ascético, antes bien, en el hecho de que “el *animal* hombre no ha tenido hasta ahora ningún sentido” (*ibid.*; 184), lo mismo que su sufrimiento.

tad de nada, evita el verdadero nihilismo, la voluntad de autodestrucción.

Ello es, al parecer, una paradoja –y, por así decir, una duplicación de la voluntad de la nada. Pero Nietzsche daba a esta figura de pensamiento la mayor importancia. Al final del tratado la repite y la deriva del *horror vacui* de la voluntad. Sin el ideal ascético, el hombre era “una pelota del absurdo, del ‘sin sentido’” (*id.*, 411-2; GM III, §28, 185). Por medio de este ideal “el inmenso vacío parecía colmado” (*ibd.*); “la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida.” (*ibd.*) Éste fue, sin embargo, simplemente desplazado por un nihilismo no suicida: por el ideal ascético y su voluntad de la nada. Cuando este ideal declina, un nuevo nihilismo está a las puertas. Esto es tanto más así, cuanto que el ideal ascético ha creado, según Nietzsche, el tipo de hombre que podría extrañar hacia un nihilismo semejante. Del ideal hasta ahora existente tenían que surgir la gran náusea, la voluntad de la nada, el nihilismo (cf. *id.*, 336; GM II, §24, 110). Sólo cuando “la gran náusea respecto al hombre” se funde con “la gran compasión por el hombre”, y sólo entonces, se hace patente “la última voluntad del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo” (*id.*, 368; GM III, §14, 142). Una voluntad de la nada en este sentido no la ha habido hasta ahora. Parece reservada por vez primera a un futuro posible.²³ También en esta futura coyuntura se trata de dos formas distintas de la voluntad de la nada: por una parte, un nihilismo que es por lo menos tan viejo como el ideal ascético, por otra parte, un nihilismo ‘genuino’, la ‘auténtica’ voluntad de la nada que hace parte apenas del futuro. El desenlace trágico temido por Nietzsche es la sustitución del primero por el segundo. De esta voluntad de la nada surgida del ideal ascético, el hombre será redimido –Nietzsche tiene la esperanza– por el “anticristo y antinihilista”, el “vencedor de Dios y de la nada” (*id.*, 336; GM II, §24, 110).

Pero no es esta esperanzadora perspectiva lo que aquí es tema, sino la tesis de Nietzsche según la cual la voluntad de la nada encarnada en el ideal ascético evita el auténtico nihilismo. Con esta concepción Nietzsche invierte la interpretación de Schopenhauer. El ideal ascético no suprime a la voluntad en absoluto. Por el contrario, la salva. “[E]l hombre se harta [...]: pero aun esa náusea, ese cansancio, ese hastío de sí mismo –todo aparece tan poderoso en él, que en seguida vuelve a convertirse en un nuevo grillete. El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando *se produce una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, –a continuación es la herida misma la que lo constriñe *a vivir* [...]” (*id.*, 367; GM III, §13, 141). En contra de Schopenhauer, Nietzsche pone de relieve, particularmente en la figura del sa-

²³ Como es sabido, Nietzsche se ocupa de este nihilismo futuro mucho más detenidamente en sus anotaciones póstumas que en su “escrito polémico”. El presente estudio se restringe metódicamente a la discusión de *La genealogía de la moral*.

cerdote ascético, esta transformación de la negación de la vida en una multiplicidad de afirmaciones frecuentemente inconfesadas. “El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, [...] pero justo el *poder* de su desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote ascético se convierte en instrumento [...] justo con este *poder* el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño [...]” (*id.*, 366; 140).

Esta interpretación del ascetismo trae a la memoria la crítica budista (también familiar a Nietzsche) del ascetismo hinduista. Justamente el deseo anhelante de redención y el ascetismo extremo hacia ella orientado constituyen el último obstáculo que Buda debe trasponer. Así, el hecho fundamental de que incluso la voluntad de la nada es una voluntad, parece atrapar al sacerdote ascético en una contradicción performativa. Pero esta interpretación del argumento de Nietzsche sería un malentendido. A los esfuerzos de los ascetas no los frustra ninguna contradicción performativa. De la ‘afirmación de la vida’ que Nietzsche resalta en los procedimientos ascéticos, no se sigue de ninguna manera que éstos estén condenados al fracaso. Todo lo contrario. Ellos son para Nietzsche en extremo ‘exitosos’ y su propósito es reinterpretar este ‘éxito’. Tales “*sportsmen* (deportistas) de la ‘santidad’” “en innumerables casos se *liberaron* realmente de aquella profunda depresión fisiológica con ayuda de su sistema de medios de hipnotización: de aquí que su metódica se encuentre entre los hechos etnológicos más generales” (*id.*, 379; GM III, §17, 153). Como ya sucede en *Aurora*, Nietzsche documenta estos “hechos etnológicos más generales” por medio de un ensamblaje, a gran escala, de diversas lecturas.²⁴ Los ascetas no buscan, en absoluto, una real curación fisiológica del sufrimiento.²⁵ Pero alcanzan aquello por lo que se desvelan. Nietzsche enumera sus ‘éxitos’ indiscutibles y se detiene profusamente en las expresiones de profunda gratitud de los ‘redimidos’. Sólo que los ascetas –y Schopenhauer– malinterpretan su praxis y su “éxito”. Nietzsche quiere interpretarlos a ambos correctamente.

3. Hipnótico ‘descanso en la nada’ y ‘retroorientación del resentimiento’

A fin de distinguir el “descanso en la nada” de la negación de la voluntad de

²⁴ Cf. esp. A §14 y, al respecto, BRUSOTTI 1997, 396ss, y ORSUCCI 1996, 195ss.

²⁵ “Sólo el sufrimiento mismo, el desplacer de quien sufre, es lo que él [el sacerdote ascético] combate, pero *no* su causa, *no* el auténtico estar enfermo, –esto tiene que constituir nuestra máxima objeción de principio contra la medicación sacerdotal” (KSA 5, 377; GM III, §17, 151). Como a la “medicación sacerdotal” en general, esta objeción se aplica asimismo a los procedimientos ascéticos. También ellos obran sólo al nivel de los síntomas.

Schopenhauer, Nietzsche apela a la teoría del ‘hipnotismo’ de James Braid.²⁶ El médico inglés explica “fisiológicamente” aquellos fenómenos de presunta suspensión de la voluntad que parecieran aportar un impresionante testimonio para la interpretación schopenhaueriana del ascetismo como autonegación de la voluntad. El análisis que hace Braid del “hipnotismo” conforma el marco teórico de la interpretación nietzscheana de los santos. Braid no quiere, como tampoco después Nietzsche, negar en absoluto el acaecimiento de fenómenos extáticos. En sus “Beobachtungen über die Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen”²⁷ recoge, en primer lugar, testimonios confiables sobre yoguis hindúes que, emparedados en vida, están en capacidad de sobrevivir un tiempo extremadamente prolongado. La “explicación fisiológicamente correcta” de Braid para estos acaecimientos asombrosos pero suficientemente documentados reza: “Las personas se conducen ellas mismas a un estado hipnótico, a una rigidez cataléptica, a una hibernación temporal, por así llamarla, durante la cual la luz vital, por tenue que sea, sigue incandescente, pues, de otra manera, el fin inevitable de una tentativa semejante tendría que ser la muerte”.²⁸ La comparación entre hipnotismo e hibernación no la entiende Braid ni como incidental ni como metafórica. La traducción alemana menciona la hibernación humana, “*Winterschlaf beim Menschen*”, también en el título (“Beobachtungen über Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen”). Braid le da un énfasis especial a la comparación: afirma que los yogui, “como los animales, reducen en la hibernación su actividad vital al grado más bajo que resulta aún compatible con la prolongación de la existencia y el restablecimiento de la anterior movilidad”.²⁹ Hacia el final de una larga nota, Braid agrega que este fenómeno no es sólo detectable en el reino animal y que en algunas regiones, “a consecuencia del calor”, “las semillas de diferentes especies vegetales pueden per-

²⁶ BRAID 1882. Braid (1795-1860) es el creador del concepto “hipnotismo”. Hasta donde llega mi saber, su influencia sobre Nietzsche ha permanecido inadvertida. En el lapso entre el verano de 1886 y el otoño de 1887, Nietzsche anotó, entre otros títulos, “Braid, Hypnotism, traducción alemana de Preyer, 1882” (KSA 12, 229, 5[110]). Por aquel entonces, cuando anotó el título en inglés junto con los datos de la traducción alemana, Nietzsche probablemente no había leído el libro. Es posible que Nietzsche haya adquirido *Der Hypnotismus* no mucho antes de la redacción de la *Genealogía*. Obviamente, Braid no era su única fuente. Sin embargo, no puedo en este artículo entrar siquiera brevemente en la recepción que Nietzsche hace de la literatura sobre la hipnosis en general (p. ej., en sus fuentes francesas) y sobre el braidismo en particular. Tampoco se pueden discutir aquí asuntos referentes al contexto histórico-científico, como la crítica de Braid al mesmerismo o su influencia (tardía) particularmente en Alemania.

²⁷ “Observations on Trance or Human Hybernation”, London, 1850. Traducción al alemán de A. v. Villers, en: BRAID 1882, 39-93.

²⁸ *Id.*, 60.

²⁹ *Id.*, 43s. Sobre la explicación de la hibernación en los animales véase; *id.*, 72ss.

manecer un tiempo casi ilimitado [...] en una letárgica facultad germinativa”.³⁰

Nietzsche adopta la explicación de Braid. A las tentativas ascéticas de combatir el sufrimiento con “medios” “que deprimen hasta su más bajo nivel el sentimiento vital en general” (*id.*, 379; GM III, §17, 152-3), Nietzsche las designa “fisiológicamente” como “hipnotización”. Hace énfasis en la analogía con el reino vegetal, apenas mencionada al margen por Braid, y concibe aquellas tentativas ascéticas como “el intento de conseguir aproximadamente para el hombre lo que son el *letargo invernal* para algunas especies animales y el *letargo estival* para muchas plantas de los climas tórridos, un mínimo de consumo de materia y de metabolismo, en el cual la vida sigue existiendo simplemente, pero sin llegar ya en realidad a la consciencia.” (*id.*; 153). La encomiable meta última del asceta –aquello para lo cual sus crueles procedimientos son apenas los medios– es “auto-hipnotización”, un hipnótico descanso en la nada en el que el sufrimiento cesa. La “*redención* misma, aquella hipnotización total y aquella quietud” (*id.*, 380; 154), aquella “hipnotista amortiguación global de la sensibilidad, de la capacidad dolorosa” (*id.*, 382; GM III, §18, 156), “el hipnótico sentimiento de la nada, el reposo del sueño más profundo, en una palabra, la *ausencia de sufrimiento*” (*id.*; GM III, §17, 155) –Nietzsche puede ahora admitir el acaecimiento de estos fenómenos anímicos y rechazar a la vez la posibilidad de una negación de la voluntad en el sentido de Schopenhauer.³¹

El primer aforismo, redactado con posterioridad, cita al santo como última figura antes de remitir a la “realidad fundamental de la voluntad humana”, por evidenciar: a su “*horror vacui*”. El “descanso en la nada (‘Dios’)” del santo constituye aquí, ya desde un punto de vista léxico, la transición ideal hacia la voluntad de la nada. El símbolo de la negación de la voluntad –la más ascética de todas las formas de vida ascéticas– cierra la serie de las figuras ascéticas. Nietzsche subraya así su intención antischopenhaueriana. De esta manera, el primer aforismo diverge, sin embargo, del curso real del tratado por él resumido. En realidad, el *horror vacui* de la voluntad –el “hecho fundamental” de que

³⁰ *Ibid.*, 76. Entre los autores leídos por Nietzsche, B. Semper se ocupa, p. ej., del letargo estival en los climas tórridos, aunque sólo en los animales y no en las plantas. Cf. SEMPER 1880, I, 150. Sobre “*Sommerschlaftiere*” (animales de letargo estival) cf. *ibid.*, 272n.

³¹ Según Braid, en el estado de parálisis cataleptica, la “fuerza de voluntad está completamente anulada” (BRAID 1882, 82). Pero esta anulación temporal de la voluntad, fisiológicamente condicionada, no es una negación metafísica de la voluntad en el sentido de Schopenhauer. La dilucidación del “*fatalismo ruso*” en *Ecce homo* también se apoya en la concepción de Braid, según la cual los yogui enterrados en vida se sumen a sí mismos en un estado hipnótico análogo al letargo invernal: “La gran razón de este fatalismo, que no siempre es tan sólo el valor para la muerte, en cuanto conservador de la vida en las circunstancias más peligrosas para ésta, consiste en reducir el metabolismo, en tornarlo lento, en una especie de voluntad de letargo invernal. Unos cuantos pasos más en esta lógica, y tenemos el faquir, que durante semanas duerme en una tumba ...” (KSA 6, 272; EH, “Por qué soy tan sabio”, §6, 30)

la voluntad tiene necesariamente que querer— es mucho más fácilmente constatable en la interiorización y retroorientación del resentimiento que en el ascético descanso en la nada. Así procede también el tratado. Muestra cómo la voluntad es salvada mediante la retroorientación del resentimiento: en la mala conciencia moral.

El sacerdote, quien altera la orientación del resentimiento, aparece en este contexto no como asceta en estado hipnótico, sino como “mago” e hipnotizador. Nietzsche compara al hombre encantado por el sacerdote ascético con una “gallina en torno a la cual se ha trazado una raya: no vuelve a salir de ese círculo de rayas: el enfermo se ha convertido en ‘el pecador’ [...]” (*id.*, 389; GM III, §20, 163). Desde hace dos milenios —prosigue Nietzsche— se topa uno por todo lado con “la mirada hipnótica del pecador, que se mueve siempre en una sola dirección (en dirección a la ‘culpa’, considerada como la causalidad *única* del sufrimiento)” (*id.*, 389-90; *ibid.*). El médico británico establece una analogía afín. La gallina inmovilizada es, según él, un ejemplo de la misma técnica hipnótica que los faquires se aplican a sí mismos.³² El editor de Braid, Preyer, rechaza expresamente esta analogía.³³ La analogía afín de Nietzsche tiene un sentido más bien metafórico. También la “mirada hipnótica” del pecador es en él más bien una metáfora; pero la representación del “pecado” “como causalidad *única* del sufrimiento” no es, meramente en un sentido metafórico, de naturaleza hipnótica. Ella es como aquellas ideas fijas que dominan la integridad del sistema psíquico del hipnótico. Tales ideas fijas absorben la conciencia hasta el punto de lograr suprimir el sufrimiento, si no del todo, sí en amplia

³² “Se sabe que uno puede inmovilizar una gallina cuando se le mantiene el pico sobre el piso o sobre una mesa, obligándosele de esta manera a ver un trazo de tiza o una cinta de papel de color colocado frente a la cabeza. A fin de dar satisfacción a sus necesidades religiosas, los faquires en la India adoptan desde hace 2400 años un procedimiento muy parecido al sumirse ellos mismos en un estado de éxtasis, fijándose rígidamente en la punta de su nariz o en alguna otra parte de su cuerpo o en un objeto inanimado cualquiera, p. ej. en una de sus imágenes divinas [...] Se trata en lo esencial de un estado de abstracción espiritual y de concentración de la atención, en el que las facultades espirituales son exigidas exclusivamente por ciertas representaciones y secuencias de pensamiento, de tal manera que las personas en cuestión no perciben en absoluto otras impresiones o, al menos, no son claramente conscientes del efecto de las mismas [...]” (BRAID 1882, 99ss; sobre el experimento con el trazo de tiza cf. también 262). Nietzsche tuvo que haber tomado por primera vez conocimiento del así llamado “*experimentum mirabile* [experimento admirable]” por un alguien distinto a Braid. Por tarde desde que J. N. Czermak había examinado nuevamente el caso, se hablaba del experimento no sólo en la literatura sobre fenómenos hipnóticos. El editor del *Hypnotismus* de Braid había presentado una exposición detallada de estos y otros fenómenos (cf. PREYER 1878).

³³ “El paralelismo que se intenta establecer en el texto entre la cataplexia de la gallina y la autohipnosis de los hindús es tanto menos aceptable, cuanto que aquella *solamente* tiene lugar en virtud de estímulos repentinos, inusitados, fuertes, periféricos, mientras que ésta acontece en virtud de estímulos persistentes, habituales y tenues” (W. Preyer: “Zusätze vom Herausgeber”, en: BRAID 1882, 283). La distinción de Preyer entre cataplexia (parálisis por pánico) e hipnosis fue controvertido y objeto de discusión frecuente.

medida.

En torno a una idea fija giran también los procedimientos ascéticos en general y, en particular, los procedimientos autohipnóticos de los faquires.³⁴ En el caso de la “auto-hipnotización a la manera del faquir y del brahmán”, Brahma es “empleado como bola de vidrio y como idea fija” (*id.*, 265-6; GM I, §6, 38).³⁵ La “amortiguación global de la sensibilidad, de la capacidad dolorosa” (*id.*, 382; GM III, §18, 156), es decir, el “descanso en la nada” de los santos, y la retroorientación del resentimiento, aparecen *ambos* como procedimientos hipnóticos por medio de los cuales el hombre se libera de su depresión.

Pero ¿por qué ha de evidenciar justamente el fenómeno de la mala conciencia moral, del resentimiento ‘retroorientado’, el *horror vacui* de la voluntad? Porque la mala conciencia moral llena el monstruoso vacío ante el cual la voluntad siente pavor. Esta conciencia es para Nietzsche un fenómeno complejo, el resultado tardío de la superposición de distintas fases de desarrollo e

³⁴ En el segundo tratado Nietzsche caracteriza los procedimientos ascéticos como procedimientos mnemotécnicos y pone de relieve su naturaleza hipnótica. Hacen de unas pocas ideas, ‘ideas fijas’, representaciones omnipresentes, inolvidables, que hipnotizan la totalidad del sistema nervioso e intelectual. “En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, ‘fijas’, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ‘ideas fijas’ – y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas ‘inolvidables’” (KSA 5, 295-6; GM II, §3, 70) Lo mismo acontece con el “pecador”. Una nota posterior menciona “la *idée fixe* del pecado, la hipnotización de la gallina por medio de la raya ‘pecado’” (KSA 13, 364, 14[179]; primavera 1888). El concepto de idea fija es en la psiquiatría del siglo XIX una explicación universalmente extendida de enfermedades mentales como la “monomanía” (cf. al respecto el capítulo “Wahnsinn, Christentum und Mord. Zu Nietzsches Lektüre von H. Maudsleys *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*”, en: BRUSOTTI 1997, 389ss). En Braid el estado *hipnótico* se caracteriza por el “continuo y rígido aferrarse a una idea”, “el dominio de una única idea”, o respectivamente, las “representaciones y secuencias de pensamiento” arriba mencionadas (BRAID 1882, 30, 260, 194, 100 y *passim*). Sobre “Mnemotécnica” cf. THÜRING 1994.

³⁵ Sobre el “botón de vidrio” cf. también CJ §364. El botón de vidrio, tal y como fue utilizado, p. ej., por el magnetista danés Hansen, era en tiempos de Nietzsche símbolo de hipnosis. Sin embargo, en el *Hypnotismus* de Braid no aparece el botón de vidrio, excepto en los *addenda* del editor alemán (cf. BRAID 1882, 279s). Braid sume a sus pacientes en un estado hipnótico haciéndolos fijarse en un objeto, en el mejor de los casos un objeto reluciente, y haciendo que ellos concentren su atención en él (*id.*, 169s y *passim*). Utiliza, p. ej., el estuche de su lanceta (cf. *id.*, 139 y 249). En su caracterización de la “autohipnosis” por medio de botón de vidrio e idea fija, Nietzsche no se aparta, empero, de la teoría del hipnotismo de Braid. El médico inglés caracteriza en el mismo sentido la técnica autohipnótica de los “yogui de la India” – y la de sus pacientes. Dirigen “rígidamente y con toda energía su mirada, así como toda su actividad mental, hacia un único punto, p. ej., hacia la punta del dedo o la punta de la nariz” (o también hacia un objeto reluciente) y se dejan absorber enteramente “por una idea o por un círculo delimitado de ideas” (*id.*, 31). El que Nietzsche caracterice la hipnosis y la autohipnosis en forma semejante a como lo hace Braid, no significa, sin embargo, que los ensayos de Braid tengan que ser necesariamente su ‘fuente’ en lo referente a estas ideas ampliamente difundidas por entonces. La equiparación, mucho más específica, de hipnosis y letargo invernal me parece, por el contrario, indicio de una lectura directa de Braid.

interpretaciones opuestas.³⁶ La mala conciencia en su estado bruto no es, en un principio, más que un fenómeno de la psicología animal. Surge cuando la crueldad es obstruida y no puede seguirse descargando hacia fuera. Se orienta y se descarga ahora hacia adentro. Surge así el “sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*” (*id.*, 323; GM II, §16, 97), el cual, en esta forma, no es sino un sufrimiento causado por la crueldad interiorizada. Solamente una vez que ha tenido lugar esta interiorización primigenia de la crueldad, comienza a formarse paulatinamente la conciencia. Sólo entonces se hace necesaria una nueva descarga que libere a la conciencia del dolor que proporciona la crueldad interiorizada. Esto quiere decir: el resentimiento –en lo esencial un desenfreno del sentimiento– intenta liberar a la conciencia del dolor que la crueldad interiorizada produce. El resentimiento no es, pues, una descarga por la descarga. No desembaraza de un exceso de fuerza; aparece, antes bien, a pesar de, o más exactamente, a causa de, la debilidad. La economía del resentimiento se diferencia, por tanto, fundamentalmente de la de las fuerzas activas y del *horror vacui* de la voluntad.

La mala conciencia animal en estado bruto se halla en el origen del resentimiento (y no al revés), no es idéntica a él. El resentimiento es una estéril reacción contra la actividad de la mala conciencia –estéril, porque el dolor fisiológico persiste y ninguna reacción lo puede expulsar prolongadamente de la conciencia. El hombre que sufre un dolor semejante, busca, sin comprender su naturaleza ‘endógena’, una causa de su sufrimiento por fuera de sí para descargar sobre ella el propio resentimiento y anestesiar el dolor por medio de una reacción intensa en afecto. El resentimiento requiere de un objeto sensible al dolor sobre el cual pueda descargarse al menos *in effigie*. La consciente ignorancia, propia de quien así sufre fisiológicamente, sobre las razones y el sentido de su tormento, se topa con el supuesto saber del sacerdote ascético. Éste interpreta el sufrimiento físico como “dolor anímico” y ve su causa en la “culpa”. Por medio de este concepto, el sacerdote no hace cosa distinta a “aprovecharse del sentimiento de culpa” (*id.*, 389; GM III, §20, 163), interpreta al sentimiento de culpa y a la mala conciencia como fenómenos morales hasta que adoptan la forma aún hoy conocida.

Semejante al médico hipnotizador de Braid, este “mago” se limita a darle al sufriente una primera señal: éste ha de buscar la causa de su padecimiento fisiológico en sí mismo, en su pecaminosidad. El “pecador” concentra en ello toda su atención. Dirige inflexiblemente su mirada fija, hipnótica, hacia sí mismo. Se concibe como responsable de su propio dolor y orienta su resentimiento hacia atrás, contra sí mismo. Ahora bien, la crueldad y el resentimiento están

³⁶ Aquí sólo puedo entrar muy brevemente en el asunto del resentimiento y de su retroorientación. Compárese la exposición detallada en mi ensayo BRUSOTTI 1992, 82ss, 108ss.

igualmente orientados hacia adentro y se refuerzan mutuamente. Crueldad, voluntad y resentimiento adquieren dentro del sistema ascético de interpretación un sentido y una dirección. El resentimiento anestesia el sentimiento de displacer que surge de una obstrucción a la que no se le ha encontrado cura. El resentimiento —y con él la crueldad igualmente orientada hacia atrás— causa así nuevo sufrimiento que, a su turno, requiere de ser anestesiado. A la voluntad le es posible, en este torbellino de crueldad y resentimiento, querer siempre reiteradamente. El “pecador”, es cierto, no ha superado su obstrucción fisiológica, pero puede, no obstante, querer: ha adquirido una dirección y un “interés”.

En la voluntad de ser-de-otro-modo del sacerdote ascético y en la mala conciencia moral hay que distinguir los mismos dos momentos. Por un lado, el *horror vacui* de la voluntad de poder, la pura dinámica del poder, la necesidad de descarga de fuerza por la descarga misma; por otro lado, la necesidad de liberar a la conciencia del dolor, la desenfrenada descarga de fuerza con el fin de anestesiarse la sensibilidad: el resentimiento. El *horror vacui* es la realidad fundamental de la voluntad como tal (como voluntad de poder), por tanto, también de la voluntad de la nada. La voluntad de poder (fisiológicamente) obstruida, impotente, sufre y la conciencia tiene que ser liberada de este sufrimiento. La voluntad que ha tomado del ideal ascético su dirección da satisfacción a las dos necesidades, al *horror vacui* y a la necesidad de liberación del sufrimiento. A un precio enorme, sin duda.

La sofocación global de la sensibilidad y la retroorientación del resentimiento están, pues, en cierto sentido, emparentadas: ambas son procedimientos hipnóticos y las dos obran exclusivamente a nivel de los síntomas. ¿En qué relación se hallan entre sí estos procedimientos hipnóticos junto con sus resultados, esto es, descanso en la nada y mala conciencia cristiana? Combaten de manera en extremo distinta el profundo dolor fisiológico.

Los “*sportsmen* de la “santidad” combaten “aquel displacer dominante [...] con medios que deprimen hasta su más bajo nivel el sentimiento vital general” (*id.*, 379; GM III, §17, 152-3) Alcanzan finalmente una hipnótica ausencia de dolor. Alcanzan “un mínimo consumo de materia y de metabolismo, en el cual la vida continúa existiendo simplemente, pero sin llegar ya en realidad a la conciencia” (*ibid.*; *id.*, 153). Han logrado bajar el umbral de su conciencia por anestesiamiento. La conciencia se encuentra ahora prácticamente desconectada e inaccesible en su hipnótico letargo invernal. También el resentimiento apunta hacia la atenuación del dolor. Un desenfreno del sentimiento ocupa la conciencia y reprime así el dolor. Este medio se ha hecho, sin embargo, superfluo en el estado hipnótico del santo. No hay ya dolor que llegue a la conciencia. No se requiere de ningún desenfreno del sentimiento, de ningún resentimiento que lo expulse de ella.

El sacerdote ascético clama ardorosamente por un ser-de-otro-modo. El

santo lo ha alcanzado: el “descanso en la nada (‘Dios’)” (*id.*, 339; GM III, §1, 113). ¿Trátase en el caso del sacerdote y del santo de la misma figura, sólo que en distintas estaciones de su vida (incluso si no todo sacerdote o asceta tiene el potencial para ser santo)? La vida ascética está dominada por un “resentimiento sin igual”, por el resentimiento de “un insaciado instinto y voluntad de poder” que quisiera enseñorearse de la vida misma y de sus más hondas condiciones (*id.*, 363; GM III, §11, 137). Los procedimientos hipnóticos del asceta propugnan por alivio del dolor, pero no mediante constante desenfreno del sentimiento, no mediante resentimiento. El asceta aplica aquellos procedimientos, hasta que finalmente un estado hipnótico de descanso asume la función de su “resentimiento sin igual” haciéndolo superfluo en la conciencia adormecida.

De acuerdo con esta lectura del texto de Nietzsche, la (aparente) autocontradicción (psicológica) que caracteriza al sacerdote ascético de Nietzsche se desarrolla en casos selectos hasta llegar a un descanso en la nada. El sacerdote, a quien su deseo de ser-de-otro-modo por resentimiento encadenó a la vida y a su rebaño, deja finalmente atrás justamente este resentimiento. Pero ¿trátase realmente de dos estaciones distintas de una misma vida? El tratado no lo deja en claro. Y el primer aforismo formula, por lo demás, una esencial diferencia tipológica. Los ideales ascéticos tienen un significado respectivamente distinto en sacerdotes y en santos. Los sacerdotes convierten a los ideales ascéticos en “su mejor instrumento de poder”; en el caso de los santos, por el contrario, aquellos ideales significan en lo esencial un “descanso en la nada”.³⁷ En el tratado mismo, sin embargo, la diferencia tipológica entre santos y sacerdotes no juega ningún papel. No distingue dos tipos de hombre, sino una serie de medios en la lucha ascética contra el sufrimiento. El sacerdote ascético es aquel que dispone de *todos* los medios asegurándose así el dominio. La “sofocación global del sentimiento de la vida” (*id.*, 384; GM III, §19, 158), el “descanso en la nada”, representado por el santo en el primer aforismo, es apenas el primero de los muchos “medios *inocentes*” en la “lucha con el desplacer”.³⁸ El “*desenfreno del sentimiento*” —como ocurre en el resentimiento— es la característica esencial general de todos los medios “culpables”, culpables por ser medios extremadamente nocivos para la salud. El sacerdote ascético los receta también al “pecador”.

³⁷ Por cierto, la “*novissima gloriae cupido* [el más nuevo deseo de gloria]” (KSA 5, 339; GM III, §1, 113) de los santos es también una forma de la voluntad de poder.

³⁸ Así lo plantea el tercer tratado. El primer tratado, sin embargo, contradice implícitamente la idea de que la autohipnosis sea realmente un medio ‘inocente’, es decir, un medio poco nocivo para la salud. Nietzsche ve aquí en la “auto-hipnotización a la manera del faquir y del brahmán” una causa de su cansancio de la vida. La “*nada*” hipnótica es, a la vez, una “cura radical” contra “el general y muy comprensible hartazgo” de aquellas enfermizas aristocracias sacerdotales (cf. KSA 5, 265-6; GM I, §6, 38).

El significado de esta diferencia se hace patente cuando se compara a la *Genealogía* con *El anticristo*. *El anticristo* distingue tajantemente entre cristianismo y budismo. Nietzsche concibe al cristianismo como una religión del resentimiento destructora de la salud, al budismo, por el contrario, como una forma de higiene racional de la cual Nietzsche destaca justamente la interdicción del resentimiento. Nietzsche marca así una oposición entre las dos formas principales de religiosidad nihilista. Budismo y cristianismo son ambas religiones profundamente nihilistas de la *décadence*, pero en lo que respecta al resentimiento se comportan de manera antitética. La serenidad, tranquilidad y falta de deseo budistas son el contrario del resentimiento cristiano.³⁹

La *Genealogía* no hace un énfasis comparativamente fuerte en esta diferencia. Lo esencial es: el “descanso en la nada” no es *ni* negación de la voluntad en el sentido de Schopenhauer, *ni* resentimiento en el sentido de Dühring. Este último considera al resentimiento, a la reacción cuasi mecánica a una injuria, como fundamento de la justicia. El sentimiento de justicia sería esencialmente un resentimiento. Dühring funda, pues, su ética en el resentimiento; pero desde su punto de vista naturalista critica el resentimiento de los ascetas y metafísicos. Ve en la filosofía de Schopenhauer una “metafísica de la venganza”.⁴⁰ Precisamente la forma de vida de los santos y ascetas representa para Dühring una forma injustificada e injusta de resentimiento.⁴¹ En 1875, más de una década antes de la redacción de la *Genealogía*, Nietzsche acoge la crítica a Schopenhauer expuesta en *Der Werth des Lebens* (El valor de la vida) de Dühring, pero defiende a santos y ascetas. En el “evangelio” con el que concluyen sus prolijas notas del libro de Dühring, introduce el concepto de la venganza interiorizada, dirigida contra uno mismo.⁴² Explica mediante esta venganza interiorizada su propia tendencia hacia un autoconocimiento lacerante, un autoconocimiento punzante que le permite una empática comprensión del cristianismo y Schopenhauer. Éste deriva la negación de la voluntad del autoconocimiento; la negación de la voluntad de vivir sólo puede acontecer una vez que se ha alcanzado el autoconocimiento. Nietzsche interpreta este auto-

³⁹ De la misma manera Nietzsche distingue a Jesús mismo del cristianismo de Pablo. Sobre la oposición entre budismo y cristianismo, cf. AC §20ss; cf. también EH, “Por qué soy tan sabio”, §6 así como KSA 13, 618, 24[1]. El énfasis un tanto distinto en *Genealogía* y *Anticristo* tiene que ver con la diferencia en la determinación del propósito. En el *Anticristo*, escrito posterior, predomina la intención de aislar al cristianismo y de estigmatizarlo como la más condenable y más nihilista de las religiones.

⁴⁰ DÜHRING 1865, 234.

⁴¹ Sobre la lectura que Nietzsche hace de Dühring, cf. VENTURELLI 1985. Sobre la diferencia entre mi interpretación y la de Venturelli, cf. BRUSOTTI 1992, esp. 112n51. Allí se encuentra un tratamiento más detenido de la crítica de Nietzsche a Dühring.

⁴² Cf. KSA 8, 180, 9[1].

conocimiento negador como venganza interiorizada, dirigida contra el sujeto mismo. Él mismo habría atravesado por una fase semejante de su vida. A la postre, sin embargo, habría superado aquella venganza en un acto de "autoabsolución". Habría, por tanto, dejado tras de sí el autoconocimiento negador de la vida y no la voluntad de vivir. La negación de la voluntad sería imposible. La vida proseguiría después de esta autoabsolución.⁴³

A partir de la mitad de los años sesenta, Nietzsche asocia entonces venganza y resentimiento también con Schopenhauer, concibiéndolo como representante de una metafísica de la venganza. Ya en su "evangelio" Nietzsche reinterpreta el autoconocimiento negador de la vida como venganza interiorizada, dirigida contra uno mismo. En su posterior "escrito polémico", Nietzsche ve ciertamente en Dühring al enemigo principal en lo tocante a la esencia del resentimiento en general, como también en lo referente a la justicia, su esencia y su genealogía. Pero tan pronto como se trate de resentimiento retroorientado, de autoconocimiento y voluntad de verdad, tiene que polemizar principalmente con Schopenhauer. Schopenhauer es el enemigo principal del tercer tratado.⁴⁴

La *Genealogía* también entiende el autoconocimiento negador de la vida como venganza dirigida hacia dentro. Denuncia la retroorientación del resentimiento de la que surge la mala conciencia moral del "pecador", el penetrante escrutinio de sí mismo. En el santo, por cierto, Nietzsche no encuentra ahora ni resentimiento (en oposición a Dühring), ni autoconocimiento (en oposición a Schopenhauer). No se puede hablar de autoconocimiento tratándose del hipnótico y apenas aún consciente "descanso en la nada". En el santo la voluntad no es en absoluto suprimida –menos aún por autoconocimiento. El "descanso en la nada" no es una *noluntas* schopenhaueriana. No es tampoco resentimiento, no es narcosis por desenfreno del sentimiento.

Nietzsche no nombra a Dühring en este contexto. Para el Nietzsche que polemiza en 1875 con *El valor de la vida*, todavía tiene importancia una defensa de los santos inspirada en Schopenhauer. Para el Nietzsche de la *Genealogía* ya no la tiene. El "escrito polémico", es cierto, se mantiene fiel a la opinión de que los trances ascéticos no pueden ser interpretados como resentimiento. Pero en el centro de la crítica de Nietzsche ha caído ahora la tesis mucho más general de Dühring, según la cual a una injuria ha de seguir, en virtud de una necesidad mecánica, una reacción: la venganza, el resentimien-

⁴³ En relación con la venganza, el autoconocimiento y la "autoabsolución" en el "Evangelium" de Nietzsche, cf. BRUSOTTI 1997, esp. 3ss. Cf. también HELLER 1972, esp. 445ss.

⁴⁴ Según el "Prólogo", Schopenhauer fue casi el único con el que tuvo que debatirse *Humano demasiado humano* en lo referente a la pregunta por el "valor de la moral" (KSA 5, 251-2; GM, "Prólogo", §5).

to.⁴⁵ Nietzsche niega esta necesidad general, cuasi-mecánica de la reacción. (Puede hablarse, sin embargo, en Nietzsche, de una necesidad general de la acción). El resentimiento no es ni una reacción sencilla, ni surge necesariamente de una herida. En el “hombre fuerte, activo”, el resentimiento aparece tan sólo transitoriamente o bien no aparece del todo (cf. GM I, §10). No aparece ya siquiera en típicos *décadents* como los santos. El análisis del ‘descanso en la nada’ lo prueba. Muestra: 1) que no se puede hablar de una *noluntas* en sentido schopenhaueriano y, colateralmente, también 2) que el resentimiento no es una reacción mecánica.

La *Genealogía* elude las categorías “reactivas”, incluso allí donde describe fenómenos nihilistas y ascéticos. También aquí se pone en evidencia la intención antiascética de Nietzsche. En este sentido, explica la voluntad de la nada mediante el *horror vacui* de la voluntad, y el fatídico ideal ascético mediante su función conservadora de la vida, esto es, resalta el poder del deseo ascético de un ser-de-otro-modo y el encadenamiento a la existencia que él produce. El “descanso en la nada” es solamente un caso especial en la fenomenología de la voluntad de la nada. La interpretación de esta fenomenología en su totalidad ratifica el primado de la actividad. Éste es el interés principal de la *Genealogía*. En él desembocan los argumentos arriba elucidados contra Schopenhauer y Dühring. En el mismo sentido, Nietzsche critica la preponderancia de categorías reactivas en la biología de su tiempo, o los modelos de explicación reactivos de los psicólogos e historiadores de la moral ingleses. También estos investigadores explican cada comportamiento humano mediante sucesos reactivos y niegan la primacía de las fuerzas activas. En sus modelos de explicación reactivos se expresa, según Nietzsche, una tendencia ascética, un “instinto secreto, taimado, vulgar, no confesado tal vez a sí mismo, de empequeñecer al hombre” (*id.*, 256; GM I, §1, 30). Desde Copérnico el “autoempequeñecimiento del hombre, su *voluntad* de autoempequeñecimiento” “se encuentra en un indetenible avance” (*id.*, 404; GM III, §25, 177-8). Esta “*voluntad* de autoempequeñecimiento” está íntimamente emparentada con la autodesconfianza de la conciencia moral cristiana. Es una forma contemporánea de la voluntad de la nada. En ella sigue rigiendo el ideal ascético. Como en toda ciencia, también en la historia de la moral persigue este instinto la meta de transmutar en autodesprecio el hasta ahora prevaleciente respeto del hombre por sí mismo. Así, aquellos psicólogos e historiadores de la moral ingleses arti-

⁴⁵ Según Dühring, al sentimiento de justicia hay que derivarlo de esta reacción necesaria. Dühring se inspira en la tercera ley del movimiento de Newton, pero en su extrapolación de la misma entiende, sin embargo, acción y reacción no como simultáneas, sino como sucesivas. Esto no es una rareza en las extrapolaciones más o menos deliberadamente metafóricas de la ley de Newton a los campos más diversos, como lo muestra J. Starobinski acudiendo a otros ejemplos (cf. p.ej. STAROBINSKI 1999, 44s).

culan su hipótesis sobre “la procedencia del concepto y el juicio ‘bueno’” (*id.*, 258; GM I §2, 31) con base en categorías como “‘la utilidad’, ‘el olvido’, ‘el hábito’ y, al final, ‘el error’, todo ello como base de una apreciación valorativa de la que el hombre superior había estado orgulloso hasta ahora como de una especie de privilegio. Este orgullo *debe* ser humillado, esa apreciación valorativa debe ser desvalorizada [...]” (*id.*, 259; *ibid.*). La hostilidad más o menos consciente de aquellos psicólogos no se dirige en primera instancia al noble “pathos de la distancia”, sino directamente al respeto del hombre por sí mismo. Sin duda, también ellos, como todos los “espíritus libres”, se encuentran hostilmente dispuestos contra el cristianismo —una hostilidad que no se halla enteramente libre de un cierto resentimiento inconsciente— y repudian la concepción cristiana del hombre y de la moral. Pero Nietzsche no ve en ello una objeción contra el parentesco entre la comprensión de sí mismo y del hombre de estos psicólogos, y la respectiva comprensión ascética. También en la psicología se manifiesta el autodesprecio ascético del hombre. Este autodesprecio es una forma de resentimiento retroorientado y esta psicología una psicología del resentimiento. La voluntad de verdad de estos historiadores de la moral y psicólogos es una voluntad de la nada.

Contra estas tendencias, Nietzsche busca una concepción del hombre que no se encuentre dominada por la voluntad de la nada, y en la que el hombre no se ‘empequeñezca’ más a sí mismo. Necesita un espacio conceptual que le permita pensar formas de vida distintas, ‘activas’. Que el lenguaje del concepto de fuerza y el par de opuestos ‘activo’ y ‘reactivo’ hagan realmente justicia al comportamiento humano es, como decía, algo harto cuestionable. En todo caso, al análisis nietzscheano de la voluntad de la nada ha de leerse en este contexto: la intención antiascética de la *Genealogía* se manifiesta en último término en el hecho de que evada categorías ‘reactivas’, incluso en la descripción de fenómenos nihilistas y ascéticos.